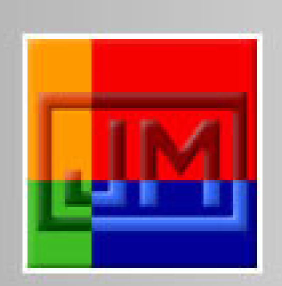


OBRAS BREVES DE

JACQUES MARITAIN



025-01

LA TRAGEDIA DEL HUMANISMO

Jacques Maritain

(Transcripción de la primera de seis conferencias dictadas por Maritain en 1934, bajo el título 'Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad', en la Universidad Internacional de verano de Santander, España, las que, dos años más tarde, y con algunos agregados, darían forma a 'Humanismo Integral.)

Las seis conferencias que tendré el honor de dar este verano en la Universidad de Santander se incluyen dentro del tema 'La vida religiosa en el siglo XX'. El título general escogido para estas lecciones: 'Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad', nos permite tratar problemas de interés actual, considerándolos, sin embargo, desde un punto de vista filosófico; digo "sin embargo" para hacer resaltar la diferencia entre el punto de vista del hombre de acción y el del filósofo, porque nosotros hemos de ocuparnos solamente de esta "nueva cristiandad" a título de un ideal histórico a largo plazo, dentro de un porvenir todavía indeterminado (y, como veremos, sin duda bastante lejano).

Ignoro cuáles serán las posiciones intelectuales y filosóficas de ustedes; las habrá seguramente muy diversas. Yo les indicaré en seguida cuál es la mía, porque no me parece posible tratar un tema como éste haciendo abstracción de aquella concepción general del mundo y de la vida que para mí es la verdadera. Es una posición católica, y no clerical. Creo que ésta es también la posición de mi querido amigo Manuel de Falla, como la de muchos espíritus, tanto en Francia como en España, que no dejan de tener razones históricas para sentirse atraídas a ella. Pero esto no es lo que aquí importa, sino solamente la verdad.

Quisiera en primer lugar, y a título de introducción, indicarles tres ideas que dirigirán nuestras reflexiones y fijarán su perspectiva.

La primera idea es la de la ambivalencia de la historia humana, en la que madura un doble fruto, cuya separación no se llegará a efectuar hasta el final de la historia.

Entretanto hay que emitir un doble juicio sobre los diversos momentos de la historia del mundo y de la civilización. Aunque la doctrina del "progreso necesario", en el sentido de Volney y de Condorcet, parezca absurda desde este punto de vista, hay que admitir, sin embargo, la existencia de un progreso en la historia (¿y cómo podría ser de otra manera, puesto que el hombre es espíritu y carne, por tanto, un animal progresivo?), pero de un progreso doble: el uno por el lado del polo animal del ser humano y de lo que podría llamarse la fecundidad de la materia corruptible, y el otro por el lado del polo espiritual del ser humano y de la fecundidad que trasciende la materia. y este doble progreso se efectúa simultáneamente.

La segunda idea es que asistimos actualmente a una liquidación histórica particularmente importante y a la preparación de un mundo nuevo: la liquidación del mundo del Renacimiento y del humanismo clásico, que tiene indudablemente una importancia tan grande o mayor que la del Imperio romano antes del advenimiento de la cristiandad medieval.

Nos hallamos, pues, en vísperas de una era nueva que se podría llamar una nueva Edad Media. Pero este término podría desorientar. Será mejor llamarla tercera edad de nuestra era de civilización, considerando como edad primera la de la antigüedad cristiana, que duró aproximadamente ocho siglos; la designación de Edad Media se reservaría entonces a los siglos (del IX al XV) de formación y de educación, y de maduración histórica (en lo bueno y en lo malo) de la Europa cristiana: es la cristiandad medieval.

Y los tiempos modernos aparecen ante todo como la disolución fulminante, con una formidable radiación de energía, de la larga época precedente. En cuanto a la tercera edad de nuestra era de civilización, ¿podrá decirse que ha comenzado ya? Asistimos, más bien, a una preparación suya más o menos lejana. Tenemos que ocuparnos de esta tercera edad en la medida que la vida religiosa del siglo XX afecta no sólo a los tiempos modernos y a los tiempos en que vivimos actualmente, sino también a un porvenir más o menos lejano y a las hipótesis que podemos formular sobre él.

Todo ello indica ya el valor especial que concedemos al siglo XX: éste nos aparece como un pórtico que se abriera sobre una gran fase típica de la historia de la civilización. Bien sé que en todos los tiempos la gente se ha complacido en considerar así su época; espero, sin embargo, no ceder aquí a semejante complacencia, y este juicio me parece fundado objetivamente.

Por lo demás, nuestro tema quedará estrictamente limitado a los "problemas de una nueva cristiandad". La historia contemporánea lleva consigo todo un extenso aspecto no-cristiano, que acaso llegue a ser el aspecto dominante (no lo sabernos); pero el estudio de este aspecto no entra en el cuadro de estas lecciones; hablaremos de ello ocasionalmente, sólo en tanto que afecta a nuestro tema.

Finalmente, nuestra tercera idea directriz es la del concepto de cristiandad como concepto analógico. Me permitirán emplear aquí la terminología de la filosofía escolástica. Esta filosofía distingue los términos "unívocos", "equívocos" y "analógicos".

Un concepto "unívoco" es un concepto que se entiende de la 'misma manera aplicado a cosas diversas; así el concepto "hombre" se entiende de la misma manera en Pedro y en Pablo. Un nombre "equívoco" cambia enteramente de significación según el objeto a que se aplica: así se llama balanza a un instrumento de medida y a un signo del Zodíaco. Por el contrario, un concepto "análogo" es un concepto que se realiza de un modo pura y simplemente diverso, idéntico solamente bajo cierto aspecto, en las cosas a que se aplica, las cuales pueden ser luego esencialmente diversas, aunque respondan a la misma idea; así la idea de "conocimiento", sin perder su significación propia, se entiende de un modo pura y simplemente distinto en el conocimiento intelectual y en el conocimiento sensitivo.

Esto supuesto, la filosofía de la cultura debe evitar, a nuestro juicio, dos errores opuestos, muy conocidos de los filósofos, uno que supedita todas las cosas a la "univocidad" y otro que dispersa todas las cosas en la "equivocidad". Una filosofía de la equivocidad pensaría que con el tiempo las condiciones históricas lleguen a variar tanto, que los

primeros principios mismos de donde arranca la acción humana no puedan ser más que heterogéneos: como si pudieran ser mudables la verdad, el derecho, las reglas supremas del actuar humano. Una filosofía de la univocidad nos llevaría a pensar, por el contrario, que estas reglas y estos principios supremos deberán aplicarse siempre de la misma manera; en el caso particular de los principios cristianos, su modo de adaptarse a las condiciones de cada época y de realizarse en el tiempo no deberán variar tampoco.

La solución verdadera incumbe a la filosofía de la analogía. No varían ni los principios ni las reglas prácticas supremas de la vida humana, pero se aplican según modos esencialmente diversos, que no responden a un mismo concepto, sino según una similitud de proporciones. Esto supone que se posee, no solamente un concepto empírico, como ciego, sino un concepto verdaderamente racional y filosófico de las diversas fases de la historia. Si es verdad, pues, que la cultura se mueve y evoluciona históricamente bajo diversas constelaciones de signos dominantes, hay que decir que el cielo histórico o el ideal histórico, bajo el cual habría de imaginarse una cristiandad moderna, es completamente distinto del cielo histórico o del ideal histórico de la cristiandad medieval.

No podemos entretenernos en tratar de analizar aquí estas diferencias; volveremos sobre ellas en la cuarta y quinta lección; nos parecen agrupadas en torno a un doble hecho central: el hecho ideológico de que el ideal o el mito (empleando la palabra en el sentido de Georges Sorel) de la “realización de la libertad” ha reemplazado para los modernos al ideal o al mito de la “fuerza al servicio de Dios”; y el hecho concreto de que mientras en la Edad Media la civilización exigía imperiosamente la unidad de religión, hoy día admite la división religiosa.

Se comprende, por tanto, que las particularidades y deficiencias de la cristiandad medieval y las de una nueva cristiandad posible en la edad moderna sean, por así decirlo, inversas las unas de las otras.

Las observaciones anteriores nos imponen un método para tratar los problemas de que tendremos que ocuparnos: debemos intentar caracterizar estos problemas, primero en su relación con la Edad Media, y luego en su relación con los tiempos modernos o humanistas, para intentar finalmente su caracterización en relación con esta nueva cristiandad que será el objeto de nuestras reflexiones.

Les indicaré desde ahora el título especial que lleva cada una de estas seis lecciones, de las cuales las tres primeras tratarán más bien de los problemas espirituales, y las tres últimas de los problemas temporales de una nueva cristiandad.

Primera conferencia: La tragedia del humanismo.
Segunda conferencia: Un nuevo humanismo.
Tercera conferencia: El cristiano y el mundo.
Cuarta y quinta conferencias: El ideal histórico de una nueva cristiandad.
Sexta conferencia: Las condiciones de instauración de una nueva cristiandad.

II

Nos ocuparemos hoy y mañana del problema del hombre.

Lo que trataremos es de determinar, desde el punto de vista de una filosofía de la historia moderna, la posición práctica y concreta del ser humano ante Dios y ante su destino, como característica de una edad o de una época de cultura. Pero este problema de orden práctico, o ético, está supeditado y al mismo tiempo ilustrado por un doble problema especulativo: el problema antropológico: ¿qué es el hombre?, y el problema teológico de la relación entre el hombre y el principio supremo de su destino, o, en términos cristianos, y para ceñir la cuestión más de cerca, entre la gracia y la libertad.

Examinaremos hoy estos tres problemas, primero desde el punto de vista de la cristiandad medieval y luego desde el punto de vista del humanismo moderno. Veremos entonces cuáles son las posiciones a que ha ido a parar la época actual en virtud de la dialéctica del humanismo, y mañana examinaremos estos mismos tres problemas desde el punto de vista de una "nueva cristiandad" y de un nuevo humanismo.

* * *

Consideremos, pues, desde el punto de vista de la cristiandad medieval el problema antropológico, el problema de la gracia y de la libertad, y el problema de la posición concreta del hombre ante Dios.

Para el pensamiento medieval (y en eso no hacía sino mostrarse cristiano) el hombre no era solamente un animal dotado de razón, según la famosa definición aristotélica, que se puede considerar, en efecto, como una definición "naturalmente católica"; este tópico referente a la naturaleza humana conduce ya muy lejos, puesto que al hacer espíritu de la parte principal del hombre, muestra que éste debe tener aspiraciones sobrehumanas, pero muestra también que, puesto que este espíritu es el de un animal, debe ser el más débil de todos, y que de hecho la vida del hombre se centra más en los sentidos que en el espíritu.

Para el pensamiento medieval, el hombre era también una persona; hay que añadir que este concepto de persona es un concepto, por decirlo así, de raíz cristiana, que se ha destacado y precisado gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual dotado del libre albedrío y constituyendo un todo independiente frente al mundo, ni la naturaleza ni el Estado pueden penetrar en este universo sin su permiso. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, obra de un modo especial y con una delicadeza especialmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside: la solicita, pero no la fuerza jamás.

Y además el hombre, en su existencia concreta e histórica, no era, para el pensamiento medieval, un ser simplemente natural. Es un ser dislocado, herido, por el demonio que lo hiere de concupiscencia, por Dios que lo hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los dotes de la gracia, y aun no estando sustancialmente corrompido, su naturaleza está lesionada. Por otra parte está creado para un fin sobrenatural, para ver a Dios, como Dios se ve a sí mismo, y para llegar a la misma vida de Dios; está traspasado por las solicitaciones de la gracia actual, y si no opone a Dios su poder de negativa, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones.

Considerado existencialmente, puede decirse, pues, que es un ser natural y sobrenatural a la vez.

Esta es, en términos generales, la concepción cristiana del hombre; pero lo que nos importa aquí es ver el carácter propio que esta concepción había adquirido en el pensamiento medieval, en cuanto éste se considera como momento histórico. Decíamos que estos conocimientos ante todo teológicos bastaban a la Edad Media. Contenían una potente psicología, pero no en el sentido moderno de la palabra, porque todas las cosas estaban vistas desde Dios. Los misterios naturales del hombre no interesaban por sí mismos; ni eran objeto de una investigación científica y experimental. En una palabra, la Edad Media ha sido todo lo contrario de una época reflexiva: una especie de temor o de pudor metafísico, como también una preocupación predominante por ver las cosas y contemplar el ser, y tomar las medidas del mundo, mantenían las miradas del hombre alejadas de sí mismo. He aquí un rasgo que encontraremos en todas partes.

Si nos ocupamos ahora, ya no del problema antropológico, sino del problema teológico de la gracia y de la libertad, hemos de distinguir también entre lo que pertenece al pensamiento cristiano en general y como tal, y lo que caracteriza de un modo especial el pensamiento de la Edad Media.

Todo el pensamiento teológico de la Edad Media está dominado por San Agustín, y especialmente por las posiciones de Agustín frente a Pelagio. En esto la Edad Media era pura y simplemente católica y cristiana.

Cuando la Edad Media afirmaba a la vez el pleno desinterés, la libertad soberana, la eficacia de la gracia divina y la realidad del libre arbitrio humano; cuando aseguraba que la primera iniciativa de todo bien viene de Dios, que nos hace el querer y el hacer, y al premiar nuestros méritos, premia sus dones propios; que el hombre por sí solo no puede salvarse, ni comenzar por sí solo la obra de su salvación, ni prepararse solo para ella, y que por sí solo no puede sino el mal y el error, y que, sin embargo, es libre.

Cuando obra bajo la gracia divina y vivificado por ella interiormente realiza libremente actos buenos y meritorios y que sólo él es responsable del mal que hace; y que su libertad le confiere en el mundo un papel y una iniciativa de importancia incalculable; y que Dios, que lo ha creado sin él, no lo salvará sin él; cuando la Edad Media profesaba esta concepción del misterio de la gracia y de la libertad, no hacía sino profesar una concepción pura y simplemente cristiana y católica ortodoxa. En el apogeo del pensamiento medieval, Santo Tomás de Aquino elaborará teológicamente las soluciones que San Agustín había discernido en sus grandes intuiciones contemplativas.

Sin embargo, no podemos menos de volver a encontrar aquí la nota particular de esta edad de civilización cristiana, la nota de que hablaba hace un momento a propósito del problema antropológico, o sea esta ausencia de mirada deliberadamente reflexiva de la criatura sobre sí misma.

La Edad Media ha mantenido los ojos fijos en los puntos luminosos que San Agustín le mostraba en el misterio de la gracia y de la libertad, concernientes a las profundidades divinas de este misterio. Pero las extensas regiones de sombra que quedaban, concernientes a las profundidades creadas y humanas de este misterio, en especial todo lo relacionado con la permisión divina del acto malo, y con la generación del mal por el ser creado, así como también con la significación y el valor propio (en el orden filosófico y teológico mismo, se entiende) de la actividad temporal y "profana" del ser humano, en el umbral de estas regiones, la Edad Media ha establecido con fuerza los principios de solución; se ha internado poco en sus oscuridades y en sus problemas, ha dejado allí mucho terreno en barbecho, toda una problemática no explorada.

De aquí resulta que ciertas representaciones parásitas, ocupando el lugar de otras soluciones más elaboradas que faltaban, han llegado a dar un matiz especial y momentáneo a las concepciones eternamente cristianas de las que hablábamos antes; pienso aquí

en un cierto conjunto de imágenes de un pesimismo y dramatismo demasiado simples en cuanto a la naturaleza humana caída, y a cierta imagen demasiado simple también y demasiado sumaria de la elección divina, y del comportamiento, por así decirlo, del ser divino ante los destinos creados; pienso en cierta inhumanidad teológica cuya justificación era natural y continuamente buscada por el catolicismo medieval – aun manteniendo dentro de los límites de la ortodoxia estos elementos deficientes, que por sí mismos no pedían sino ser eliminados (bien se ha visto luego) – en las partes más flojas de la síntesis agustiniana. Santo Tomás puso todo aquello en claro, pero demasiado tarde para que el pensamiento medieval hubiera podido sacar provecho y recoger los frutos de sus principios.

Sería absurdo pretender que en la Edad Media el adquirir conciencia del hombre por sí mismo no se realizaba de un modo implícito en el movimiento mismo del pensamiento metafísico o teológico hacia el ser y hacia Dios, o del pensamiento poético y artístico hacia la obra por crear. Pero este adquirir conciencia era inexistente en cuanto a una investigación deliberada y expresamente reflexiva. De esto tenemos un ejemplo señalado en los místicos mismos.

La Edad Media es rica en místicos incomparables, pero si no tuviésemos más que los documentos dejados por ellos, y no conociéramos las obras de una Santa Teresa, de un San Juan de la Cruz, de una María de la Encarnación, sabríamos poca cosa de los estados interiores, las pruebas, las noches de las almas encaminadas por aquella vía; y podríamos pensar que los místicos de la Edad Media no los hubieran conocido. N o los ignoraron, los vivieron, pero no se interesaron por ellos, y salvo en la decadencia de la Edad Media, en los tiempos de un Rusbrock y de un Tauler, no juzgaron menester hablar de ellos.

La Edad Media tenía asimismo un sentido profundo y eminentemente católico del papel del pecador y de sus iniciativas propias, de sus resistencias, y de las misericordias de Dios para con él, en la economía providencial. Tenía un sentido profundo de la naturaleza, de su dignidad como de sus debilidades; conocía mejor que ninguna otra época el precio de la misericordia humana y de las lágrimas. Pero todo eso era vivido, más que consciente, u objeto de conocimiento reflexivo. y si considerásemos solamente los documentos de la tradición teológica media (no hablo de Santo Tomás, que es demasiado grande para caracterizar una época), podríamos pensar-y sería un error---que el pensamiento medieval hubiera conocido solamente al ser humano en función de problemas soteriológicos y como objeto de exigencias divinas para con él, y de leyes de moralidad exigidas de él, y no lo hubiera conocido como sujeto de los recursos de sus grandezas y del determinismo de sus miserias.

Vengamos al tercero de los problemas que tenemos que examinar, el de la actitud práctica del hombre ante su destino. Nuestras observaciones precedentes nos muestran que el hombre medieval, respondiendo a las iniciativas divinas, avanza con un movimiento directo, sencillo, sin preocuparse del conocimiento de sí mismo, con un movimiento, digamos ingenuo (sin dar a esta palabra un sentido despectivo), no viéndose a sí mismo más que de paso.

El estilo propio de la cristiandad medieval se caracteriza, pues, por la sencillez inadvertida e irreflexiva con que el hombre responde al movimiento efusivo de Dios hacia él.

Era, a pesar de una fuerte contracorriente de pasiones y de crímenes, un movimiento claramente ascendente, de la inteligencia hacia el objeto, del alma hacia la perfección, del mundo hacia una estructura social y jurídica bajo el reino del Cristo. Con la ambición absoluta y el valor inconsciente de la infancia, levantaba entonces la cristiandad una inmensa fortaleza, en cuya cumbre estaría la sede de Dios, a quien preparaba un trono en la tierra porque lo amaba. Mientras la humanidad vivía del amor a lo divino, todo lo humano estaba bajo su signo. ¿ Qué importaban las pérdidas y los desastres, si se realizaba una obra divina por el alma bautizada? La criatura estaba lacerada, y con ello magnificada, se olvidaba por Dios.

* * *

Cuando el impulso de heroísmo que le arrastraba de este modo se agotó finalmente, y el hombre volvió a recaer sobre sí mismo, se sintió entonces aplastado bajo la pesada estructura de un mundo que él mismo había creado, y sintió todo el horror de no ser nada. No le importa al hombre ser "despreciado" – es decir, no ser nada ante Dios – por los santos, porque sabe que le harán justicia. Pero no sufre ser despreciado por hombres de carne y hueso, sean teólogos o filósofos, eclesiásticos o estadistas. Pues se ha sentido así despreciado al final de la Edad Media, durante las largas miserias del siglo XV, cuando la danza de la muerte pasaba a través de las imaginaciones, cuando San Vicente Ferrer anunciaba el fin del mundo, y al mismo tiempo estructuras nuevas y vivas, que respondían a un tipo de cultura completamente distinto y puramente humano, trataban de abrirse camino.

La catástrofe de la Edad Media abre así paso a los tiempos del humanismo moderno. La disolución radiante de la Edad Media y de sus formas sacras es la generación de una civilización profana, y no sólo profana, sino en separación progresiva de la Encarnación. Estamos todavía, si se quiere, en la edad del Hijo del hombre, pero el hombre ha

pasado del culto del Hombre-Dios, del Verbo hecho hombre, al culto de la Humanidad, del puro Hombre.

Para caracterizar lo más escuetamente el espíritu de esa época, de la época regida por el Renacimiento humanista y por la Reforma, diremos que ésta ha querido proceder a una rehabilitación antropocéntrica del hombre, cuyo símbolo sensible, si se buscara en la arquitectura religiosa una relación con el alma, podría ser encontrado en la sustitución por el estilo barroco (desde luego muy hermoso en sí mismo) del estilo románico y del gótico.

III

Esto es lo que hemos querido dejar asentado en primer lugar acerca del doble problema especulativo, el del hombre, y el de la gracia y la libertad.

Vamos a examinarlo ahora por el lado del "descubrimiento" protestante. Esta rehabilitación nos aparece entonces como disfrazada de su contrario, porque se nos muestra en una solución de desesperación.

He aquí una antinomia de excepcional violencia dinámica que nos importa hacer patente.

Si se entiende a San Agustín de un modo material, a la luz de una razón no verdaderamente teológica, sino meramente geométrica, parece que en su doctrina la criatura está aniquilada. Por el pecado original, el hombre está esencialmente corrompido; ésta es la doctrina de Lutero, de Calvino, de Jansenio.

¿No es esto pesimismo puro? La naturaleza misma está esencialmente corrompida por el pecado original. Y queda corrompida bajo la gracia, que ya no es vida, sino un manto. Sí, esto es pesimismo puro. Pero vean: a esta misma naturaleza antes del pecado le correspondían por derecho propio los privilegios de Adán. Y ahora, este hombre podrido, que no puede valer nada para el cielo y que la fe cubre con Cristo como con un manto, este hombre valdrá para la tierra, tal como es, en la corrupción misma de su naturaleza. ¡Paso aquí abajo al hombre manchado, puesto que no tiene más remedio que vivir en este infierno que es el mundo!

Tal es la dialéctica y la tragedia de la conciencia protestante, con su sentido admirablemente ardiente y doloroso, pero puramente humano, de la miseria humana y del pecado. ¡El hombre declara no ser nada! Pero es él mismo quien lo dice, y sólo a sí mis-

mo. El hombre es una corrupción en marcha; pero esta naturaleza irremediablemente corrompida grita, sin embargo, hacia Dios, y al hombre le pertenece, por tanto, quiérase o no, la iniciativa del grito.

Por los mismos procedimientos se da al problema de la gracia y de la libertad una solución muy sencilla, hasta simplista: ya no hay libre arbitrio; ha sido destruí do por el pecado original. En una palabra, es la doctrina de la predestinación y de la reprobación en el sentido de las escuelas protestantes, la teología de la gracia sin la libertad.

El ejemplo más conocido de ello es el calvinismo. Nos hallamos siempre frente a la misma antinomia: el hombre está encorvado, aniquilado bajo decretos despóticos. Pero el predestinado está seguro de su salvación. Por eso está dispuesto a afrontarlo todo aquí abajo, y a portarse como elegido de Dios en esta tierra; sus exigencias imperialistas (para él, hombre salvado, aunque materialmente manchado, elegido de Dios, aunque ennegrecido por el pecado de Adán) serán sin límites; y la prosperidad material le aparecerá como un deber de su estado.

* * *

Examinemos ahora nuestros dos problemas por el lado del "descubrimiento" humanista.

En lo que se refiere al problema de la libertad y de la gracia, debemos distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

Lo que podemos llamar teología humanista mitigada es el molinismo. Molina, como todos ustedes saben, es el famoso teólogo español que en el siglo XVI inventó una nueva teoría de la presciencia divina y de las relaciones entre la gracia y la voluntad creada. No me propongo investigar ahora este problema, ni entrar en los detalles teológicos de las disputas de *auxiliis*; sólo quisiera decir una palabra de estas cuestiones, vistas desde el punto de vista cultural y desde el punto de vista de la filosofía de la historia y de la civilización.

Y desde este punto de vista, sea lo que fuese de las sutilezas teológicas, se puede decir que el molinismo vuelve a reclamar para el hombre solamente una parte, pero parte al fin y al cabo, de la iniciativa primera y absoluta en el orden del bien y de la salvación.

Hasta entonces el católico cristiano había creído que si bien tenía la iniciativa y la libre iniciativa de sus actos buenos. y de la totalidad de éstos, esta iniciativa era segunda,

no primera, siendo ésta de Dios solo; por tanto, nuestros actos buenos eran totalmente de Dios como causa primera de ellos, y totalmente nuestros en segundo lugar. Hoy día el cristiano piensa que hay dos partes que considerar en sus actos buenos y saludables, que están divididos, desdoblados, repartidos entre Dios y el hombre; en cada uno de sus actos hay dos partes, que corresponden respectivamente a Dios solo y al hombre solo. Por tanto, el cristiano cree que también él tiene parte en la primera iniciativa del bien que hace.

Antaño era una idea de orden vital y espiritual la que ocupaba su espíritu respecto a este misterio de las relaciones de su libertad con la libertad divina: Dios era la vida de su vida, no sólo le había dado esta vida, sino que vivificaba constantemente y desde las raíces más hondas de su ser esta vida y esta actividad creadas.

Actualmente el pensamiento humano se inspira en una imagen de orden mecánico, en algo que se parece a lo que más adelante se llamará el paralelogramo de las fuerzas. Dios por un lado, y el hombre por otro, están tirando de la nave de su destino, y mientras lo orienta el hombre, no lo orienta Dios.

He aquí al hombre del humanismo cristiano de los tiempos antropocéntricos: cree en Dios y en su gracia, pero le disputa el terreno, reclama su parte en cuanto a la primera iniciativa referente a la salvación y los actos meritorios de la vida eterna, mientras emprende por sí solo el hacer su vida y su felicidad terrenal. Podemos decir que el molinismo es la teología del caballero cristiano de la edad clásica, como el jansenismo es la teología del magistrado cristiano de esa misma época. Pero tiene un valor completamente distinto, si se considera como signo representativo. No sé si Molina era un gran teólogo, pero pienso que desde el punto de vista cultural es altamente representativo para la civilización moderna y para la disolución moderna de la cristiandad.

Considerada doctrinalmente, esta teología humanista tenía algo de inestable. Tenía que ceder su puesto lógicamente a una forma pura. Llegamos así a lo que se puede llamar la teología humanista absoluta. Es la teología del racionalismo.

La fórmula de esta teología es mucho más sencilla; acepta, como lo hace el molinismo, la oposición, la llamada incompatibilidad, contra la cual se había estrellado el protestantismo, entre la gracia y la libertad; y resuelve, al igual del molinismo, esta antinomia en sentido inverso al protestantismo, o sea tratando de salvar la libertad humana a costa de la causalidad divina. Pero llega al final de este camino. Si la teología protestante pura de la gracia es una teología de la gracia sin la libertad, la teología o metafísica humanista pura de la libertad es una teología o una meta física de la libertad sin la gracia.

Por lo demás, los grandes metafísicos clásicos tendrán muchas dificultades para justificar y salvar especulativamente, con los principios del racionalismo o intelectualismo absolutos, esta misma libertad de la voluntad humana. Leibniz y Spinoza se dedicarán a suministrar sustitutivos. Pero queda siempre en el orden ético y práctico que la libertad, aunque se la reduzca especulativamente al sustitutivo que sea, es para el hombre una reivindicación y un privilegio que él realiza y hace triunfar por sí sólo. En lo sucesivo a él sólo compete realizar su destino, intervenir como un dios (gracias a un saber dominante que absorbe en sí y supera toda necesidad) en su propia vida y en el funcionamiento de la gran máquina del universo, entregada al determinismo geométrico.

Y al final nos encontramos ante la concepción hegeliana de la historia, que ya no es la de dos libertades enfrentadas, la de Dios y la del hombre, sino la de una sola libertad, la del hombre, en la que llegará a realizarse la divinidad en devenir en el mundo y en la historia.

Pasemos al segundo problema especulativo, al problema del hombre.

Aquí también habrá que distinguir una teología humanista mitigada y una teología humanista absoluta.

La teología humanista mitigada es aquel humanismo o más bien naturalismo cristiano que considera la gracia como un simple frontón que corona la naturaleza (una naturaleza que no necesita más que de sí misma para ser perfecta en su orden); la gracia no haría entonces sino hacer meritorios para el cielo, coloreándolos con un barniz sobrenatural, aquellos actos cuya perfecta rectitud asegura la razón del hombre honrado.

El averroísmo en la Edad Media y el racionalismo cartesiano en el siglo XVII pretendían de este modo ofrecer al mundo un juicio natural perfecto, que el hombre, considerado existencialmente, sería capaz de ejercer, mientras se mantuviera en el aislamiento y la separación de las cosas de la fe y de la revelación, en, un clima aparte, alejado del clima de la sabiduría cristiana.

En el orden práctico y moral, se llega entonces a la concepción (expuesta ya desde un punto de vista político por Dante en su *de monarchia*) de que el hombre y la vida humana sean destinados simultáneamente para dos últimos fines diferentes, o sea para un fin último puramente natural que sería la prosperidad perfecta en este mundo, y un fin último sobrenatural, que sería la beatitud perfecta en el cielo.

Así pues, gracias a una sagaz división del trabajo que el Evangelio no había previsto, el cristiano podrá servir a dos señores a la vez, a Dios en el cielo y a Mammon en la tierra, y dividir su alma entre dos obediencias, últimas y absolutas tanto una como otra, obediencia a la Iglesia para ganar el cielo, al Estado para ganar la tierra.

Aquí nos hallamos de nuevo ante una dicotomía mecánica que sustituye a una subordinación orgánica. Asistimos al desdoblamiento del concepto hombre de la cristiandad medieval; por un lado tenemos al hombre de la naturaleza pura, que sólo necesita de la razón para ser perfecto, bueno y sabio, y para ganar la tierra; y por otro lado tenemos una envoltura celeste, un doble creyente, asiduo en el culto y que reza al Dios de los cristianos, quien envuelve y acolcha con su gracia a este hombre de la naturaleza pura, y lo hace capaz de ganar el cielo.

Si se deja caer esta envoltura, o mejor dicho, porque la cosa no es tan sencilla, si se la deja reabsorberse en el sujeto a quien envuelve, nos queda el hombre de la naturaleza pura, tal como lo concibe la teología humanista absoluta.

Lo que llamo aquí teología humanista absoluta es, ante todo, la de Jean-Jacques Rousseau, la teología de la bondad natural.

Como ustedes saben, el hombre de Rousseau no sólo está limpio del pecado original y de las lesiones de naturaleza, sino también posee por esencia la bondad pura, que habiéndose manifestado en él en la edad de inocencia, le hace participar en la vida divina. El sentido verdadero de la teoría de Rousseau es que el hombre es santo por naturaleza. ¡Santo no quiere decir virtuoso! (A Jean-Jacques, al final de su vida, ya no le importaba ser virtuoso, pero bueno, era más bueno que nunca…) El hombre es santo si vive en unión divina con el espíritu de la naturaleza, quien hace buenos y rectos todos sus impulsos primeros.

El mal nace de las trabas de la educación y de la civilización, de la reflexión y del artificio. Que dejen a la naturaleza desplegarse libremente, y se verá cómo sale la bondad pura; será la epifanía del hombre.

Conviene citar aquí también el nombre de otro gran pensador, el de Augusto Comte. Su teoría del gran Ser es de mucho interés para nosotros en el sentido de que nos enseña a qué fin conduce lógicamente una idea del Hombre que se cree puramente naturalista. Es claro que el Dios-Humanidad de Comte es el género humano en su realidad natural y terrenal, a la vez que la Iglesia el cuerpo místico de Cristo, y Dios y el Cristo mismo.

Lo que nos consta en estas grandes figuras representativas de la Edad Moderna, lo mismo en Rousseau que en Comte, es que por una parte consideran al hombre en su condición existencial como a un ser puramente natural, y se lo figuran desligado de toda conexión con un orden sobrenatural que se refiera al pecado original y a la gracia. Y, sin embargo, no llegan en realidad a concebirlo como a un ser puramente natural, por la fuerza que en él tienen estas mismas conexiones de que acabamos de hablar. Se cree tener delante un ser de condición o de estado puramente natural, y a este hombre de la naturaleza pura se lo llena de todas las aspiraciones, de todos los anhelos a una vida propiamente divina que para el cristiano dependen de la gracia de Dios.

De modo que el hombre separado de Dios exige y reclama todo para sí, como si todo le fuese debido, como si fuera (y lo es, pero precisamente a condición de no centrarse en sí mismo), como si fuera el heredero de Dios.

IV

Llegamos ahora al tercer problema, al problema de la actitud práctica del hombre frente a su destino.

¿ Cuál es esa actitud en la época que sigue al Renacimiento y a la Reforma? Se ve entonces una interesante confluencia de las dos actitudes, la pesimista y la optimista, señaladas anteriormente, y la prevalencia lógica de la segunda actitud.

Un rodeo dialéctico imprevisto conduce a que la concepción ultra-pesimista de la naturaleza humana propia de Calvino y de Jansenio llegue a convertirse también en una posición humanista.

En efecto, el pesimismo desliga al ser humano de toda relación con un orden superior. Y entonces, como hay que vivir a la fuerza, el hombre se acomoda y se hace el centro en este orden inferior al suyo.

Este fenómeno ha surtido efectos hasta en la esfera religiosa misma, como lo demuestra el protestantismo liberal del siglo XIX.

De una manera general, por tanto, el esfuerzo de la edad de cultura de que hablamos tiende hacia esta rehabilitación del hombre de que tratamos antes, pero hacia la rehabilitación de un hombre replegado sobre sí mismo, y como separado de su principio vivificador trascendente.

El hombre del Renacimiento eleva al cielo un grito de grandeza y de belleza; el de la Reforma grita su angustia y su miseria, pero siempre, sea gimiendo o sea rebelándose, está pidiendo ser rehabilitado.

Ahora bien, ¿ qué significa esta reivindicación, considerada en sí misma, y no bajo los aspectos extraviados que ha llegado a adquirir? El ser humano reivindica el derecho de ser amado.

Y Dios, cuyo amor, según la frase de Santo Tomás, infunde y crea la bondad en las cosas, ¿podía Dios crear al hombre sin hacerlo digno de ser amado? No digo preferido… Considerada en pura cadena formal, esta reivindicación era conforme a las leyes de desarrollo de la historia.

La época moderna tiene, pues, cierta preocupación por las exigencias divinas. Digamos que se trata de un adquirir conciencia y de un descubrimiento práctico de la dignidad propia de lo que está escondido dentro del misterio del ser humano.

Muchos progresos se han realizado de este modo, que afectan ante todo al mundo de la reflexividad y al adquirir conciencia de sí mismo, descubriendo, a veces por portillos, a la ciencia, al arte, a la poesía, a las pasiones mismas del hombre y a sus vicios, su propia espiritualidad. La ciencia emprende la conquista de la naturaleza creada, el alma humana crea un universo de su objetividad, el mundo profano se diferencia según su ley propia, el hombre se conoce. Y este proceso en sí era normal.

Por desgracia de la historia moderna todo este proceso ha sido dirigido por un espíritu antropocéntrico, por una concepción naturalista del hombre y por una concepción o calvinista o molinista de la gracia y de la libertad. Y se ha realizado por fin no bajo el signo de la unidad, sino bajo el signo de la división. Hemos aprendido, pues, por una experiencia de dolor y de catástrofe; y al infierno interior del hombre víctima de sí mismo han ido a parar indiscutibles enriquecimientos de la civilización.

El hombre, olvidando que es Dios quien en el orden del ser y del bien tiene la iniciativa primera y vivifica nuestra libertad, ha querido elevar el movimiento suyo propio de ser creado al rango de impulso absolutamente primero, y dar a su libertad de ser creado la iniciativa primera del bien que hace. Desde aquel momento su movimiento ascendente se separa forzosamente del movimiento de la gracia, y por tanto la edad en cuestión ha sido una edad de dualismo, de disociación, de desdoblamiento, una edad de humanismo separada de la Encarnación, en la que el propio afán de progreso debía tomar un giro fatal, contribuyendo por sí mismo a la destrucción de lo humano.

Diremos, pues, que el vicio radical del humanismo antropocéntrico estriba en haber sido antropocéntrico antes de humanismo.

Llegamos así a distinguir dos clases de humanismo: un humanismo teocéntrico o verdaderamente cristiano, y otro antropocéntrico (del que acabamos de hablar), cuyo primer responsable es el espíritu del Renacimiento y el de la Reforma.

El humanismo teocéntrico reconoce que Dios es el centro del hombre, y lleva consigo la concepción cristiana del hombre pecador y rescatado, y la concepción cristiana de la gracia y de la libertad, cuyos principios indicamos más arriba.

El otro humanismo cree que el hombre mismo es el centro del hombre, y por tanto de todas las cosas. Implica una concepción naturalista del hombre y de la libertad.

Si esta concepción es falsa, se comprende que el humanismo antropocéntrico merezca el nombre de humanismo inhumano y que su dialéctica haya de ser considerada como la tragedia del humanismo. Desearíamos decir unas pocas palabras de esta dialéctica en la última parte de esta lección. Puede ser considerada desde tres puntos de vista distintos; según se refiera al hombre mismo, a la cultura, o bien a la idea que el hombre se hace de Dios.

V

Del lado del hombre, se puede decir que en los primeros momentos de la edad moderna, el racionalismo, primero con Descartes, luego con Kant y Rousseau, había creado de la personalidad del hombre una imagen altiva y espléndida, infrangible, celosa de su inmanencia y de su autonomía, y finalmente buena por esencia. En nombre mismo de los derechos y de la autonomía de esta personalidad, la polémica racionalista condena toda intervención externa en este universo perfecto y sagrado, proceda de dondequiera tal intervención: de la revelación y de la gracia, o de una tradición de sabiduría humana, o de la autoridad de una ley de la que el hombre no fuera el autor, o de un Bien soberano que solicitara su voluntad, o finalmente de una realidad objetiva que midiera o regulara su inteligencia.

Pero en poco más de un siglo se hunde esta personalidad orgullosa, se deshace rápidamente, arrastrada en la dispersión de sus elementos materiales.

Se marca un primer tiempo significativo, en el terreno biológico, con el triunfo de las ideas darwinianas relativas al origen simio del hombre; éste aparece no sólo como el

producto de una larga evolución de especies animales (después de todo, esto es un problema secundario, puramente histórico), sino que sale de esta evolución biológica sin solución de continuidad metafísica, sin que, en un momento dado, comience con el ser humano, alguna cosa completamente nueva en la serie: una subsistencia espiritual que implicaría, en cada generación de un ser humano, la creación, por el autor de todas las cosas, de un alma individual, lanzada a la existencia para un destino eterno.

El darwinismo no ha podido quebrantar la idea cristiana, apoyada en el dogma de la Revelación, del hombre y de la persona humana, pero sí ha inferido una herida mortal a la idea racionalista de la persona humana.

El segundo golpe, el golpe de gracia por así decirlo, lo recibe la idea racionalista de Freud (no hablo aquí de los métodos de investigación psicológicos de Freud, que contiene descubrimientos geniales, hablo de su metafísica). El cristiano sabe que el corazón del hombre, como dice Pascal, está huero y lleno de inmundicia, pero esto no le impide reconocer su grandeza y dignidad espiritual.

Pero para el pensamiento racionalista y naturalista, ¿qué es lo que el hombre ha llegado a ser hoy día? El centro de gravedad del ser humano ha bajado tanto de nivel que en el fondo ya no nos queda personalidad, sino solamente el movimiento fatal de las larvas polimorfas del mundo subterráneo del instinto y del deseo, y toda esta dignidad bien equilibrada de nuestra conciencia personal nos parece un disfraz mentiroso. En definitiva, el hombre no es más que un lugar de cruce y de conflicto entre una líbido ante todo sexual, y un instinto de muerte. Este misterio de vida dolorosa y vida divina, impregnado de la huella divina del Creador, se hace enigma desesperante de las complicaciones de la muerte. El hombre, concebido primero y a la vez como figura heroica y casi divina y como ser puramente natural, cae, según la ley de todo paganismo, hasta ser la caricatura contranatural de su propia naturaleza, a la que castiga tanto más cruelmente cuanto más complacencia y lástima sentimental siente por ella. Se trastorna, se hace monstruo, un monstruo grato a sí mismo.

Después de todas las disociaciones y dualismos de la edad humanista antropocéntrica – separación y oposición de la naturaleza y de la gracia, de la fe y de la razón, del amor y del conocimiento, como en la vida afectiva del amor y de los sentidos – asistimos a una dispersión, a una descomposición definitiva. Lo que no impide al ser humano reivindicar para sí más que nunca la soberanía, pero ya no la de la persona individual, que está tan despedazada y descompuesta, que no se sabe en dónde buscarla. Está madura para ceder su puesto al hombre colectivo, a esta gran figura histórica de la humanidad, cuya teología es de Hegel y que se llama Estado.

* * *

Consideremos ahora las cosas desde el punto de vista de la cultura. ¿Cuál ha sido, bajo este aspecto, la dialéctica del humanismo antropocéntrico?

Se distinguen tres aspectos o momentos inseparablemente ligados en lo que podríamos llamar la dialéctica de la cultura moderna.

Estos tres momentos están en continuidad, a pesar de violentas oposiciones secundarias; se siguen cronológicamente, pero también coexisten, mezclados los unos con los otros en diversos grados.

En un primer momento (siglos XVI y XVII), cuando la civilización, olvidándose de las raíces de donde sube la savia, prodiga los mejores frutos, se podría pensar que por la razón sola se debería implantar un cierto orden humano, concebido todavía según el estilo cristiano heredado de las edades precedentes, estilo que llega a parecer forzado y empieza a estropearse. Podríamos llamar a aquel momento el momento clásico de nuestra cultura, el momento del naturalismo cristiano.

En la fase segunda (siglos XVIII y XIX) se ve que una cultura que se mantiene separada de las supremas medidas sobrenaturales tiene forzosamente que ponerse enfrente de ellas; lo que se le pide entonces es implantar un orden que deberá fundarse en la naturaleza, libertar al hombre y asegurar al espíritu de riqueza la posesión tranquila de la tierra: es la época del optimismo racionalista, la época burguesa de nuestra cultura. Acabamos de salir de ella.

El tercer momento (siglo XX) es el momento del pesimismo materialista, el momento revolucionario, en que el hombre, habiendo renunciado decididamente a buscar su fin último más allá de sí mismo, y no pudiendo soportar ya más la maquinaria de este mundo, se lanza a una guerra desesperada para hacer surgir de un ateísmo radical una humanidad totalmente nueva.

Veamos más detenidamente los caracteres de estos tres momentos.

El primer momento aparece como una inversión en el orden de los fines. La cultura, en lugar de orientar sus bienes propios, que son bienes terrenales, hacia la vida eterna, busca en sí misma su fin más alto, o sea el dominio del hombre sobre la materia. Dios se hace fiador de este dominio.

El segundo momento puede ser considerado como un imperialismo demiúrgico respecto a las fuerzas de la materia. En lugar de supeditarse a las condiciones de la naturaleza, llegando a dominarla por la perfección interior de una cierta sabiduría de conocimiento y de vida, la cultura se propone cambiar las condiciones de la naturaleza y reinar sobre ella por procedimientos técnicos o artificiales, y mediante la ciencia físico-matemática, crear un mundo material adaptado a la felicidad de nuestra vida terrestre. Dios se hace idea.

El tercer momento consiste en el retroceso progresivo de lo humano ante la materia. Para llegar a reinar como un demiurgo sobre la naturaleza, el hombre, en realidad, subordina su inteligencia y su vida cada vez más a necesidades no humanas, sino técnicas, y a energías de orden material, que una vez puestas en marcha por él, invaden su mismo mundo humano. Dios muere, porque el hombre materializado piensa que sólo puede ser hombre, o superhombre, si Dios no es Dios.

Cualesquiera que sean las ventajas obtenidas desde otros puntos de vista, las condiciones de vida del ser humano llegan a hacerse así cada vez más inhumanas. Si siguen las cosas por este camino, la tierra – recordamos aquí una frase del viejo Aristóteles – no será habitable más que para bestias o para dioses.

Consideremos finalmente la dialéctica del humanismo antropocéntrico por el lado de Dios, o de la idea que el hombre se hace de Dios. Podemos observar que esta idea, en la medida en que deja de ser sostenida y purificada por la revelación, sigue el destino de la cultura. Hemos dicho que en la fase primera de la dialéctica humanista Dios se hace fiador del dominio del hombre sobre la materia. Es el Dios cartesiano. Se conserva, por tanto, la trascendencia divina, pero se interpreta de un modo humano, unívoco, por una razón geométrica incapaz de elevarse a la intelección analógica: por eso esta trascendencia comienza a peligrar.

Si ya Jansenio, que estaba situado en el extremo opuesto al racionalismo, afirmaba la trascendencia inescrutable de la majestad divina, era a condición de que ésta echara abajo y aniquilara la razón: la razón no puede reconocerla sino sacrificándose a sí misma. ¿ Por qué es esto? Porque la razón del teólogo de la edad clásica ha perdido el sentido de la analogía, para hacerse razón geométrica, enemiga del misterio, igual que la razón del filósofo de esa misma edad. La razón o reconoce el misterio y se aniquila o, si no quiere aniquilarse, entonces niega el misterio.

El Dios de Descartes es fiador de la ciencia y de la razón geométrica, y su idea es la idea más clara. Y, sin embargo, el infinito divino se considera absolutamente inescru-

table, somos ciegos ante él, de modo que encontramos ya un germen de agnosticismo dentro del racionalismo cartesiano. Dios obra por una pura plenitud de eficiencia, sin encauzar las cosas hacia un fin, y su libertad despótica, lo mismo que hubiera podido hacer círculos cuadrados, y montes sin valles, ordena el bien y el mal sencillamente porque se le antoja así.

A pesar de sus polémicas contra el antropomorfismo, Malebranche se representa la gloria de Dios (el más misterioso de todos los conceptos, que se relaciona con las profundidades del amor increado), como la de un monarca o de un artista glorificado por sus obras y que hace admirar en ellas su propia perfección. Leibniz quiere también que se juzgue la perfección del divino artífice por la perfección de su obra (la cual, entonces, debería ser también divina), y se propone justificar a Dios haciendo ver que los designios de la Providencia concuerdan con la razón de los filósofos.

En la fase segunda de la dialéctica humanista, hemos dicho que Dios se hace idea. Es el Dios de los grandes metafísicos idealistas. Se rechaza ahora la trascendencia divina, que cede su puesto a una filosofía de la inmanencia. El Dios de Hegel aparece como el límite ideal del desarrollo del mundo y de la humanidad.

Finalmente, en la fase tercera de la dialéctica humana, aparece la muerte de Dios, que Nietzsche sentirá la terrible misión de anunciar. ¿Cómo podría Dios seguir viviendo en un mundo del cual se está borrando su imagen, es decir, la personalidad libre y espiritual del hombre? La forma más perfectamente representativa de este momento del humanismo antropocéntrico es el ateísmo ruso contemporáneo.

Habiendo llegado a este punto de una evolución histórica secular, nos encontramos frente a dos posiciones puras: la posición ateísta pura y la posición cristiana pura.